Zur Problematik der Einfühlung

und des

psychologischen Verstehens

Von

Alfred Winterstein

Internationaler
Psychoanalytischer Verlag
Wien

Zur Problematik der Einfühlung

und des

psychologischen Verstehens

Von

Alfred Winterstein

Wien

Sonderdruck aus der „Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften“ (herausgegeben von Sigm. Freud), XVII. Band

1932

Internationaler Psychoanalytischer Verlag

Wien



Druck: Christoph Reisser's Söhne, Wien V

I) Die Einfühlung

Einleitung

Der Begriff der Einfühlung taucht zuerst in den metaphysisch-ästhetischen Spekulationen der romantischen Schule auf. Theodor Lipps hat dann diesen Gedanken in seiner Bedeutung für unser Wissen um fremde Persönlichkeiten erfaßt und aus dem engen Bezirk der ästhetischen Fragestellung in das weite Feld der allgemeinen Psychologie verpflanzt. Verstand man unter Einfühlung ursprünglich nur die Beseelung des Untermenschlichen, so ist darunter heute zumeist ein bestimmter psychologischer Prozeß gemeint, durch den wir fremdes Seelisches so unmittelbar wie eigenes Erleben zu erfassen trachten. Auf Grund der Einfühlung verstehen wir das Seelenleben des andern; beide Begriffe hängen also aufs engste zusammen, ohne natürlich identisch zu sein. Trotzdem werden sie von manchen Autoren unterschiedslos gebraucht und andersartige Bezeichnungen, wie Vergegenwärtigen, Anschauen, Hineinversetzen, Nacherleben, ihnen gleichgesetzt. Es ist bemerkenswert, daß die doch so verwandten Probleme der Einfühlung und des Verstehens in der wissenschaftlichen Literatur fast völlig getrennt behandelt werden. Dilthey, Rickert, Jaspers und Spranger erwähnen kaum das Problem der Einfühlung, während wiederum Volkelt und Lipps dem Problem des Verstehens so gut wie gar nicht nahetreten.

Die Problemlage

Die verschiedenen Einfühlungstheorien, die hier nicht systematisch dargestellt werden sollen, behandelt übersichtlich M. Geiger in seinem auf dem IV. Kongreß für experimentelle Psychologie in Innsbruck (1910) gehaltenen Sammelreferat („Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung"). Die Grundfragestellung, von der er ähnlich wie Lipps ausgeht, lautet: Wie weiß ich vom fremden Ich? Diese schließt, wie Geiger mit Recht auseinandersetzt, drei weitere Fragen in sich. Einmal die Frage der Gegebenheit, die eine deskriptiv-phänomenologische Beantwortung erheischt: Was ist in meinem Bewußtsein gegeben, wenn ich von fremden Persönlichkeiten weiß? (Erleben des Einfühlungsergebnisses.) Dann die Frage nach dem psychischen Mechanismus: Durch was für Vorgänge kommt in jedem einzelnen Falle das Bewußtsein zustande, daß sich in einem fremden Leib ein mir wesensgleiches Seelenleben befindet? (Einfühlung als Akt-Erlebnis nicht vorhanden.) Ferner die Entstehungsfrage (Ursprung der Einfühlung überhaupt): Wie hat sich im Verlaufe der individuellen Entwicklung die Funktion der Einfühlung und das Verstehen des fremden Ichs gebildet?

Schließlich ist auch auf ein weiteres Grundproblem, auf die Frage nach der methodischen Sicherheit der Einfühlung hinzuweisen.

Einfühlung als Erlebnis

Ich „sehe"[1] meine Mitmenschen von Affekten und Stimmungen bewegt, zürnen, sich schämen, traurig oder freudig sein usw. Was für ein Bewußtsein habe ich hievon, in welcher Daseinsweise ist mir dieses fremde Seelische gegeben? Ist es von mir erlebt, ist es bildhaft vorgestellt oder habe ich nur ein (unanschauliches) Wissen darum? Bekannt ist der Streit zwischen der Aktualitäts- und Vorstellungsansicht. Diese behauptet zunächst nur: Die fremde Trauer ist gegenständlich, ich bin nicht selbst traurig. Ist mir aber — so lautet dann erst eine weitere Fragestellung — diese Trauer als anschauliches Bild oder nur unanschaulich als Wissen oder Gedanke gegeben? Eine Anzahl Psychologen vertritt nun die Ansicht, daß es eine der anschaulichen Reproduktion von Wahrnehmungen entsprechende sekundäre Form des Gefühls gebe, gewissermaßen eine anschauliche Gefühlsvorstellung. Hier liegt aber, scheint mir, eine Verwechslung vor zwischen der Reproduktion

1) Es liegt hier natürlich keine so unmittelbare Wahrnehmung vor wie die der räumlichen Erscheinungen.

der das Gefühl begleitenden anschaulichen Elemente und der Reproduktion des Gefühles selbst. Ein mehr oder minder gleiches Gefühl kann, wenigstens in Ansätzen, wiederkehren, aber es ist ebenso aktuell und primär wie das ursprüngliche, wenn auch schwächer. Anders läßt sich wohl dem Ausdruck „Reproduktion" eines Gefühls, eines Affekts (Witasek bezeichnet diese Ichzuständlichkeit als „Zumutesein") kein Sinn abgewinnen. Doch handelt es sich möglicherweise im einzelnen Fall überhaupt nicht um ein wirkliches Gefühl, sondern nur um ein Denken an Gefühle, um ein gewußtes, nicht vorgestelltes Gefühl. Da ist der Gedanke, der das Gefühl zum Gegenstande hat, natürlich selbst kein Gefühl. Gehen wir von dem einfacheren Fall aus: der Erinnerung an selbsterlebte Gefühle. In der Erinnerung wird der vergangene Seelenzustand gemeint, als erlebter gewußt, das unanschauliche, jedoch bestimmte Erinnerungswissen („Bewußtheit" im Sinne von N. Ach) lebt als Intention. Es zielt nach dem Erleben zurück, aus dem es hervorgegangen ist; der mit jener immanenten Tendenz einsetzende Vergegenwärtigungsprozeß, der zunächst das anschauliche Milieu reproduziert, gelangt dann zum Abschluß, wenn man durch Erinnerung in einen ähnlichen Seelenzustand wie ehemals hineingerät. Dieser ist dann freilich aktuell.

Bei der Einfühlung in fremde Affekte liegt zunächst bloß ein gegenständliches (intentionales) Bewußtsein vom Zumutesein des anderen vor Dieses Wissen kann, da ich die gemeinten Regungen der Qualität, wenn auch nicht der Intensität nach aus eigenem Erleben doch wohl kennen muß, um sie zu verstehen, durch Beziehung auf meine Erinnerung, die sowohl sinnliche als auch intentionale Elemente enthält, Ansätze zu aktuellen Gefühlen hervorrufen.[1] Je mehr die von der Bekanntseinsintention ausgehenden Versinnlichungsimpulse den eigenen Seelenzustand verändern, desto weniger Einfühlung in den anderen liegt vor. Also weder die Gefühlsaktualisierungen noch die sonstigen „anschaulichen Hilfen" (Ach) aus dem Bereiche der Körperlichkeit, der Mimik, Gestik und der Sprachlaute verleihen dem komplexen Einfühlungserlebnis seinen spezifischen Charakter, sondern das Denkerlebnis, das auf das Zuständliche der fremden Seele gerichtet ist. Dazu tritt in den meisten Fällen das Intellektionserlebnis der Beziehung zwischen der fremden Bewußtseinsbeschaffenheit und meiner

1) Bei dieser „anschaulichen" Vergegenwärtigung fremdseelischer Erlebnisse wird das Bewußtsein der Erlebensmöglichkeit zu einem (variabeln) Grade aktuellen Erlebens vertieft. Vgl. hiezu die Arbeit von H. Reichner. Volkelts „Gewißheit der Möglichkeit eines Gefühls" zielt auf den nämlichen Sachverhalt.

Erinnerung (Relationsbewußtsein). Diese Beziehung auf eigene frühere Erlebnisse muß jedoch nicht notwendig zum Wiedererleben führen. Jedenfalls aber entscheidet die Richtung auf das eigene Ich über den Gewißheitsgrad der Einfühlung. Habe ich nämlich niemals gleiche oder ähnliche Regungen und Stimmungen in mir verspürt, so bleibt es bei einem vagen Nur-Wissen. Ich vermag also nicht den Ausführungen Witaseks zu folgen, wenn er schreibt (S. 17, 18): „Ich kann mich sehr lebhaft einfühlen in die geldgierigen Geizhalsleiden und -freuden eines Shylock, obwohl ich selbst derartiger Regungen nicht im geringsten fähig bin; und die feigste Seele, die im Theater sitzt, nimmt teil an der Furchtlosigkeit Jung-Siegfrieds." Freilich unterschätzen die meisten Menschen ihren eigenen Reichtum an Affekten, da sie schlecht beobachten und gewisse seelische Tendenzen nicht wahrhaben wollen. Aber auch die geniale Einfühlungsfähigkeit findet ihre Grenze an vielen (nicht allen) pathologischen[1] Seelenzuständen des fremden Ichs.

Aus unseren Bemerkungen ergibt sich demnach, daß vom phänomenologischen Standpunkte der Ausdruck „Einfühlung" irreführend ist, soweit es sich um die menschlichen Ausdrucksphänomene (einschließlich aller sprachlichen Kundgebungen) handelt. Denn ein erlebtes eigenes Gefühl ist nicht primär gegeben, das in den anderen hineinverlegt, „eingefühlt" würde (P. Stern bezeichnet diesen Vorgang zutreffender als „Einfüllung"), wohl aber treten umgekehrt bisweilen eigene Gefühle auf als Reaktion auf die Erkenntnis der fremden Gemütsbewegung, auf die unanschauliche Bestimmtheit des Meinens um die Ähnlichkeit mit dem eigenen vergangenen Erleben. Mit Recht behauptet deshalb Geiger (S. 35), daß ein ganz konsequenter Vertreter der Vorstellungsansicht nicht gut von einem Einfühlungserlebnis reden könnte. „Wenn der fremde Zorn mir als etwas von mir Abgelöstes, Fremdes gegenübersteht,[2] anschaulich wie die Farbe, die ich sehe, dann gibt es keinen Sinn, noch von einem Erlebnis der Einfühlung zu reden."

Exkurs über ästhetische Einfühlung

Während nun im Falle des Verständnisses der fremden Ausdrucksbewegungen (praktische Einfühlung) die Vorstellungsansicht unter den Forschern überwiegt, stehen in der Frage, wie bei der ästhetischen Ein-

1) So an den uns als „verrückt" erscheinenden Äußerungen des schizophrenen Seelenlebens, während wir uns in Gemütskrankheiten, wie die Melancholie oder den paranoischen Wahn, wenigstens der Art nach einfühlen können.

2) Gegenstände erscheinen, werden aber nicht erlebt.

fühlung[1] das fremde Psychische gegeben sei, Vorstellungs- und Aktualitätsansicht einander noch schroff gegenüber. Für Lipps, einen energischen Vertreter der letztgenannten Ansicht, ist beispielsweise der Zorn des Moses des Michelangelo auch mein wirklich erlebter Zorn; mein betrachtendes Ich als Zuschauer der ersten Szenen des „Faust" erlebt alle inneren Vorgänge in der Person des Faust mit, ist der Faust (Einssein des fremden und des eigenen Ichs). Dagegen heißt es bei Witasek (S. 28): „Wer Canovas herrliches Grabmal der Erzherzogin Christine beschaut, der trauert in seinen ergreifenden Gestalten, ohne selbst traurig zu sein, wer Fausts Monolog anhört, braucht selbst nicht zu verzweifeln". Ich meine nun, daß unsere bisher erlangten Einsichten uns auch instand setzen, den richtigen Standpunkt Lipps und Witasek gegenüber einzunehmen. Wenn ich zunächst an meine eigene ästhetische Erfahrung appelliere, so muß ich, individuelle Unterschiede natürlich zugegeben, bekennen, daß ich etwa bei Betrachtung des Moses des Michelangelo keineswegs in dessen heiligem Zorn aufgehe. Ich erfasse zunächst gegenständlich den in der Marmorstatue dargestellten Zorn dieser gewaltigen Gestalt und reagiere darauf mit schwachen Angstgefühlen. Das rätselvoll Gebändigte in der Haltung des alttestamentarischen Gesetzgebers erweckt dann in mir den Wunsch nach einer befriedigenden Deutung, gibt also Veranlassung zu einem Denkakt. Glaube ich nun, auf Grund der Deutung eine Ähnlichkeit mit selbsterlebten Seelenzuständen und Situationen zu finden (Selbstliebe begünstigt solche schmeichelhaften Identifizierungen), so tritt dann möglicherweise die Intention auf Vergegenwärtigung der spezifischen Affektlage hinzu, die der Künstler in seiner Schöpfung zum Ausdruck gebracht hat. Dieser Wunsch nach „sympathischer" Einfühlung, diese Bewußtseinshaltung wird Phantasievorstellungen[2] zu Hilfe rufen, um früher erlebte Gefühle zu aktualisieren, doch wird das regelmäßig nur so weit gelingen, daß die Gefühlsansätze als sinnliches Stützmaterial für den gemeinten fremden Innenzustand dienen können. Die Entstehung von Gefühlsaktualitäten wird allerdings bei dem Moses des Michelangelo durch die starke Motorik[3] in der Ausdruckshaltung erleichtert; damit greife ich aber schon einem späteren Zusammenhange vor. Für mein

1) Eine gründliche Untersuchung der ästhetischen Einfühlung würde unseren Problemkreis überschreiten.

2) Die Überlegung, in Worte gekleidet, würde etwa so lauten: „Was würde ich empfinden, wenn ich an Stelle des Moses wäre?" Ich sehe innerlich nur mich, wenn auch vielleicht in der Erscheinung dem Moses ähnlich — was eine Angleichungshilfe bedeutet.

3) Vgl. hiezu auch meine Arbeit „Motorisches Erleben im schöpferischen Vorgang".

Erleben stellt sich der Sachverhalt also nicht so dar, wie Lipps will: daß ich innerlich in der fremden Gestalt bin und der fremde Zorn von mir in unmittelbarer voller Gegebenheit empfunden wird als mein eigener wirklicher Zorn, sondern ich nehme in mir intentionale Erlebnisse wahr, vollziehe verknüpfende Denkakte, versinnliche, verdeutliche diese dann durch Vermittlung von Gefühlsansätzen und erlebe ebenfalls noch schwache reaktive Gefühle.

Wenden wir uns nunmehr dem Beispiele Witaseks zu. Er meint, der Betrachter des Grabdenkmals traure in den dargestellten Figuren, ohne selbst traurig zu sein. Ein so konsequenter Vertreter der Vorstellungsansicht wie Witasek dürfte jedoch nicht den irreführenden Ausdruck gebrauchen: „Ich traure in den dargestellten Figuren", denn dies ist die Aktualitätsansicht (z. B. „Ich lebe in dem fremden Zorn"), die dann bloß im Nebensatz („ohne selbst traurig zu sein") verneint wird. Wenn ich das Grabmal beschaue, das der trauernde Gatte der geliebten Toten errichten ließ, so habe ich zunächst nur ein Wissen um die fremde Trauer, die durch die Grabfiguren ergreifend verkörpert ist. Vielleicht bin ich selber in einer ähnlichen Gemütsverfassung oder habe mehr oder weniger Gleiches schon erlebt. Dann werden sich gewisse Ansätze zu aktuellen Gefühlen der Trauer, die jedoch meine Trauer ist, bemerkbar machen, und diese Trauer wird mir ebenso wie etwa das anders nuancierte, auch weniger unlustvolle Gefühl der Wehmut als illustratives Stützmaterial dienen, um mich beim Anblick des Grabmals einer allgemeinen Betrachtung über Tod und Liebe hinzugeben. Indem ich mich so gedanklich über das Einzelschicksal erhebe, vermag ich erst die sinnliche Erscheinung des Kunstwerkes rein ästhetisch zu genießen.[1] Würde es sich aber um eine mir nahestehende Person handeln, die das Grabmal erbauen ließ, so würde ich als Reaktion auf mein Wissen um die fremde Trauer wahrscheinlich auch ein Trauern, Bedauern, Leiden über das Leid des andern empfinden. Hier sind aber mein Mitleid und sein Leid zwei phänomenologisch gänzlich verschiedene Tatsachen (ich sehe von meiner etwaigen Gefühlseinstellung zur verstorbenen Person völlig ab).

Eine Analyse des ästhetischen Erlebens dichterischer Gestalten führt zu ähnlichen Ergebnissen. Wer den Anfang des Faust auf der Bühne sieht, wird auf Grund der Darstellung und des gesprochenen Wortes Not, Angst und Verzweiflung, die Faust durchlebt, in annähernd ähnlicher

1) Demnach erblicken wir die Besonderheit des ästhetischen Genusses nicht in einer eigenartigen ästhetischen Einfühlung.

Qualität als Gefühlstendenzen in sich verspüren, und zwar werden wiederum die Ansätze zu Gefühlsaktualisierungen um so stärker sein, je mehr die Situation auf der Bühne an eigene Erlebnisse erinnert. Hier droht nun die Gefahr, daß die ästhetische Einstellung durch die eigene Zuständlichkeit beeinträchtigt wird. Aber diese flüchtig angeschlagenen Gefühlssaiten sind regelmäßig nur ein wirksames Mittel zur Verdeutlichung und Bereicherung unseres Wissens von der Persönlichkeit des Faust, die als eine solche Einheit gedacht wird; die an sich unlustvollen Affekte der Verzweiflung usw. weisen auf ein fremdes Ich hin, das im ganzen als groß, kraftvoll und um Höchstes bemüht vorgestellt wird, und so wird, wie Lipps (1, S. 478) mit Recht bemerkt, unser Gesamterlebnis trotzdem vermöge der inneren Bereicherung, Ausweitung unserer Ichschranke, Hinaushebung über uns selbst ästhetisch lustvoll sein.

Selbständigen phänomenologischen Charakter zeigt ein anderes von Lipps gebrauchtes Beispiel: unsere Einstellung beim Anblick der Bewegungen eines Akrobaten.[1] Wir ahmen seine innere Bewegung, sein Wollen nach (partielle Identifizierung auf Grund der gleichen motorischen Bereitschaft), empfinden die Tendenz der entsprechenden Selbstbetätigung als Tätigkeitsgefühl. Diese Tendenz befriedigt sich hier aber nicht in ihrer ungehemmten Verwirklichung, sondern wesentlich in der Betrachtung der Ausführung der Handlung durch einen anderen. Indem wir in der Wahrnehmung der fremden Bewegung aufgehn, entladen sich unsere inneren Bewegungsantriebe in rudimentären Innervationen,[2] die sich als kinästhetische Empfindungen kundgeben; daneben treten auch sonstige Organempfindungen auf. Diese Innervationen sind um so deutlicher wahrnehmbar, je weniger mühelos die von dem Akrobaten geleistete Arbeit vor sich geht, je mehr Schwierigkeiten dabei überwunden werden müssen. Wir erleben diese nämlich gleichzeitig auch als Hemmungen unserer eigenen Selbstbetätigung und sind versucht, durch eigene Anstrengung nachzuhelfen, d. h. es machen sich bei uns Ansätze zu zweckdienlichen Bewegungen, Anspannungen der Muskeln bemerkbar. Die an die kinästhetischen Empfindungen geknüpften Gefühle psychischer Aktivität, kraftvollen Strebens verstärken wiederum rückwirkend den primären Tätigkeitsimpuls und ermöglichen erst die volle Einfühlung, indem unser eigener Antrieb merkwürdigerweise durch das Sehen des Vollzuges der fremden Bewegung seinen immanenten, intendierten Ab-

1) Nicht „Verstehen“ durch Nachfühlen, sondern durch Nachstreben.
2) Auch die motorische Veranlagung dürfte bei der Ausleitung in motorische Bahnen eine Rolle spielen.

lauf findet. Gesetzt den Fall, die fremde Bewegung würde nicht den Eindruck erwecken, daß in ihr Arbeit, Überwindung von Hemmnissen liegt, so würde das Fehlen des entsprechenden „Spannungserlebnisses“[1] bei uns wohl auch ein richtiges Nachleben des fremden dynamischen Ablaufs ausschließen. Mit Recht wirft denn auch Geiger (S. 48) die Frage auf, ob in dem geschilderten Falle des innerlichen Mitgehens (da es sich hier um die unter normalen Verhältnissen leicht zu aktualisierende innere, auf die Ausführung einer Bewegung gerichtete Tätigkeit und nicht um ein an ganz bestimmte Voraussetzungen gebundenes Gefühlserleben handelt) der Streit um den Gegensatz zwischen wirklichem Erleben und Vorstellen eigentlich überhaupt am Platze ist.

Sinnliche Erscheinung als Ausdruck von Psychischem

Innerhalb des Problems der Gegebenheitsfrage (Einfühlung als Erlebnis) interessiert uns nicht nur die Feststellung, welche Daseinsweise das Fremdseelische für uns hat, sondern auch die Klarlegung des Verhältnisses, in dem die sinnliche Erscheinung, der fremde Leib zu dem in ihm zutage tretenden Psychischen steht. Volkelt hat als erster schon in einer seiner frühesten Schriften (1, S. 73) darauf hingewiesen, daß diese Beziehung nach ihrer Erlebnisseite nicht als eine gewöhnliche Assoziation aufgefaßt werden darf. Eine solche liegt beispielsweise vor, wenn ich Soldaten sehe und dadurch an Napoleon zu denken veranlaßt werde; hier stehen die Wahrnehmung der Soldaten und der Gedanke an den Kaiser nebeneinander. Eine Assoziation besteht jedoch nicht nur zwischen einer sinnlichen Wahrnehmung und der Vorstellung eines sinnlich Wahrnehmbaren, sie kann auch zwischen einer sinnlichen Wahrnehmung und der Vorstellung eines Psychischen vorhanden sein. Lipps (2), der sich später dem Standpunkte Volkelts angeschlossen hat, gebraucht folgendes Beispiel (2, S. 465 f.): Ich sehe etwa ein Ding und weiß, irgend jemand wünscht es zu besitzen oder hat sich darüber gefreut oder hat sich über dessen Dasein geärgert. Dann ist zweifellos für mich mit der Wahrnehmung des Dinges die Vorstellung dieses psychischen Tatbestandes assoziiert. Aber das Ding — und hier liegt der wesentliche Unterschied gegen die Beziehung zwischen Gebärde und Affekt — drückt nicht Wunsch, Freude, Ärger aus. Die Miene hingegen drückt Freude oder Stolz oder Zorn usw. aus, die Freude usw.

1) Erst die Identifizierung mit der Körperspannung (Besetzung mit narzißtischer Libido) schafft das Spannungserlebnis. Vgl. hiezu die instruktive Abhandlung von A. Flach.

liegt in der Miene, das Lachen wird als aus der Freude hervorgehend erlebt. Wir werden also hier nicht von einem Nebeneinander, sondern richtiger von einem Ineinander sprechen. Volkelt bezeichnet dieses Verhältnis als Einschmelzung[1] oder Eininnerlichung, Lipps als symbolische Relation, im besonderen als symbolische Einfühlungsrelation.[2] Worin besteht nun das Eigentümliche des Ausdrückens, das es von jeder bloßen Erfahrungsassoziation grundsätzlich unterscheidet? Wir stimmen mit Lipps überein, wenn er sagt: Das Ausdrücken ist ein Intendieren oder Meinen. Die Gebärde des Zornes etwa „meint" diesen Affekt oder „zielt" auf dessen Kundgabe „ab". Indem ich diese Gebärde sehe, erlebe ich in ihrer Wahrnehmung unmittelbar eine Tendenz zum Erleben oder zum Vollzug des Ausgedrückten. In dem Akte der Apperzeption des Wahrgenommenen liegt die Aufforderung an mich von seiten des Gegenstandes meiner Wahrnehmung, die in ihm eingeschlossene psychische Einstellung, also den fremden Zorn, adäquat zu erfassen. Die Intention auf das gleiche Zumutesein bedeutet jedoch noch nicht, wie Roffenstein (S. 43) mit Recht betont, deren Erfüllung und ebensowenig deren grundsätzliche Möglichkeit. Hierüber entscheidet erst die Beziehung zum eigenen Erleben, gelegentlich wohl auch die eigene Stimmungslage.

Einfühlung als Vorgang

Einleitend haben wir zwei Begriffe der Einfühlung unterschieden: Einfühlung als gegebenen Bewußtseinszustand, als Erlebnis, und zweitens als (unbewußte) Funktion, durch die ein Wissen von einem mir gleichen Seelenleben in einem fremden Körper zustande kommt. Denn psychische Zustände sind mir ursprünglich und in ihrem vollen Dasein nur aus eigener Erfahrung bekannt; folglich muß ein Vorgang stattfinden, durch den sie in den fremden Körper hineinverlegt, durch den Gefühle (die Einfühlungstheorie nahm ja ihren Ausgang von den ästhetischen Gefühlen) „eingefühlt" werden und den Eindruck erwecken, an einen fremden Körper, ein fremdes Ich gebunden zu sein. Hier drängt sich dann die weitere Frage auf: Wie kommt das Du zustande, wie gelange ich zur Annahme gleichartiger Iche in den fremden Körpern? Verschiedene Theorien versuchen, diesen Beseelungsprozeß zu erklären: die Assoziationstheorie, die Analogieschlußtheorie und die

1) Volkelt hat ursprünglich den weniger zutreffenden Ausdruck „Verschmelzung" gebraucht.

2) Die Einfühlung bezieht sich auf eine Einheit, die aus Ausdrucksbewegungen und Gemütszuständen gebildet ist, die Person als Ganzes wird nacherlebt.

eigentliche Einfühlungstheorie (Einfühlungstheorie i. e. S.); der weitere Begriff der Einfühlungstheorie hingegen schließt alle derartigen Erklärungen in sich ein, also auch jene, die sich auf eine besondere, eigenartige Funktion der Einfühlung beruft. Diese Anschauungen beantworten aber nur ganz allgemein die Frage, wie das Wissen von fremden Ichen entsteht, es gibt jedoch in diesem Zusammenhange noch ein drittes Problem: wie ist die Entsprechung zwischen bestimmten Ausdruckserscheinungen und bestimmten fremden Gefühlen zu erklären, so daß ich zum Beispiel unmittelbar das Stirnrunzeln als Ausdruck des Zornes, das Erröten als Zeichen der Scham, das Lachen als Zeichen der Heiterkeit verstehe?

Das Du-Erlebnis

Was nun vorerst die Frage nach der Entstehung des Du anlangt, so widerspricht die Entwicklungspsychologie des Kindes der Auffassung, als ob die Annahme von fremden Ichen durch Einfühlung des eigenen Ichs zustande käme, vielmehr setzt die Einfühlung bereits „eine ursprüngliche Du-Gewißheit" (Volkelt 2, S. 117), den Glauben an das Dasein fremder leibumgebener Iche voraus. Dieser aber kann schon deswegen nicht Einfühlung genannt werden, da der Vorgang der Einfühlung ja die Übertragung der konkreten Erlebnisse des eigenen Bewußtseins auf andere meinem leiblichen Ich ähnliche, beseelte Wesen bedeutet. Eine solche formale Ich-Beschaffenheit[1] schreibt bekanntlich das kleine Kind so wie der primitive Mensch in weitem Umfange selbst Wesen zu, die nach unserer Auffassung keine Analogie mit seiner eigenen leiblichen Erscheinung aufweisen. Die Entstehung des Du-Erlebnisses beim Kinde kann also nicht durch Assoziation, Analogieschluß oder durch Einfühlung (auch sofern darunter im Sinne von Lipps Selbstobjektivation, unbewußte formale Ich-Projektion[2] verstanden wird) erklärt werden, sondern wir müssen das Du-Erlebnis als etwas Unmittelbares und Ursprüngliches betrachten. Eine instinktive Du-Gewißheit scheint sogar dem Ichbewußtsein des Kindes vorauszugehen, mögen auch verschwommene Ichgefühle bereits vorhanden sein. Insoferne besteht Nietzsches Formulierung zu Recht: „Das Du ist älter als das Ich." Ohne mich hier weiter in eine Untersuchung über die Entwicklung der Ich- und Du-Erfahrung im frühesten Kindesalter einzulassen, die den Rahmen

1) Diese allgemeine Gefühlsgewißheit geht natürlich nicht historisch der Einfühlung des Kindes in die konkreten Gefühlsregungen seiner Umgebung voraus.

2) Diese Annahme würde nur den Glauben stützen, daß mein Ich dort noch einmal vorliege, niemals aber, daß dieses Ich ein fremdes und anderes, ein „Du" sei.

der vorliegenden Abhandlung überschreiten würde, möchte ich nur noch ganz allgemein bemerken, daß eine gegenseitige Abhängigkeitsbeziehung von Anfang an zu bestehen scheint.

Projektion oder Introjektion der Gefühle

Die erste der Teilfragen, der wir uns nunmehr wieder zuwenden wollen, lautete: Durch welchen Hergang gelangen wir zur Annahme, daß Gefühle, die wir bloß aus unserem eigenen Erleben kennen, von einem fremden Ich erlebt werden? Oder: wie kommen die Gefühle ins fremde Ich hinein? Es ist nun — falls wir einen Blick auf die individuelle Entwicklung werfen — beim kleinen Kinde gewiß nicht so, daß es sich zu dem Glauben an ein wesensgleiches Gefühlsleben in dem fremden Ich erst durch Denkoperationen (Analogieschluß) leiten läßt, vielmehr muß ein gewisses instinktives Verständnis für die Gefühlsäußerungen der Personen seiner Umgebung von Anfang an vorausgesetzt werden; dieses aber begreift in sich eine ganz ursprüngliche Objektivierung (Vergegenständlichung) der eigenen Gefühle, des eigenen Bewußtseinszustandes im Du. Das Wort „Projektion" weist auf einen Vorgang hin, den wir auf Grund des Ergebnisses bloß erschließen dürfen, ohne von ihm Bestimmtes zu wissen (wir verlegen ihn ins Unbewußte). Diese (unbewußt vollzogene) Beseelung der Umgebung reicht ja bekanntlich beim Kinde und Primitiven viel weiter als beim erwachsenen Kulturmenschen, dessen zunehmende Wirklichkeitserkenntnis die Grenze zwischen Beseeltem und Unbeseeltem fortwährend berichtigt.

Indem wir die Frage: wie kommen die Gefühle ins fremde Ich hinein? (Projektion) beiseiteschieben, gewinnen wir festeren Boden unter den Füßen, wenn wir das Problem umgekehrt formulieren: Wie kommen die fremden Gefühle in unser eigenes Ich hinein? (Introjektion). Die Antwort lautet: mittelbar und in der Regel durch die fremden Ausdrucksbewegungen (auch Ausdruckshaltungen, sprachlichen Äußerungen), unmittelbar durch einen primären Affektinduktionsprozeß.

Genese der Zuordnung von Ausdrucksbewegung und Gefühl

Mit der Zuordnung bestimmter Ausdruckserscheinungen zu bestimmten fremden Gefühlen sind wir bei der dritten der oben erwähnten Teilfragen angelangt und wollen hier zunächst einmal die Entwicklung des Verständnisses beim Kinde für die Mienen und Gebärden der umgebenden Personen betrachten. Die Eltern und Pflegepersonen verhalten sich gegen die Äußerungen des kleinen Kindes, gegen sein Strampeln, Schreien, Weinen

und Lachen nicht gleichgültig, sondern zeigen ganz bestimmte Gefühle, die für das Kind ursprünglich nur die Alternativbedeutung des Ihm-Gutseins oder Ihm-Böseseins haben. Den Einwand, woher das Kind denn überhaupt weiß, daß die fremden Gebärden etwas bedeuten, ein Seelisches ausdrücken, kann man wohl nur mit der Annahme eines vererbten, instinktiven Verständnisses fremder Ausdrucksbewegungen entkräften, das sich dann allerdings durch Erfahrung in steigendem Maße spezifiziert. Dieses vage Wissen von Fremdpsychischem auf Grund von Anzeichen dient bloß Zwecken praktischer Orientierung, insofern diese Reaktionen der Umgebung dem Kinde Lust oder Unlust (Liebkosungen, Nahrung oder Schläge, Entbehrungen) in Aussicht stellen. Die besondere Zuständlichkeit des fremden Bewußtseins, auf deren Vergegenwärtigung die Einfühlung gerichtet ist, interessiert das Kind zunächst noch nicht, es deutet aus Zeichen (Gebärden und sprachlichen Mitteilungen), seine Orientierung geht nur auf die Folgeerscheinungen, die etwa der Ärger der Mutter für es haben könnte.[1] Als Reaktion auf das Wissen von dem Bösesein der Mutter wird das Kind vielleicht Furchtgefühle empfinden, die jedoch keinerlei Ähnlichkeit mit dem ungenau erkannten fremden Affekt aufweisen (fühlendes und gegenständliches Bewußtsein); das Gefühl des andern wird hier nicht nachgebildet. Wenn das Kind dann späterhin die Tendenz verspürt, sein Verhalten zu wiederholen, wird die Erinnerung an die nachteiligen Folgen seiner Äußerungen (Liebesverlust) es hemmen. Das Kind wird beispielsweise seinen Wutaffekt unterdrücken, weil es ein unpräzises Bewußtsein der Einstellung seiner Umgebung zu seinem Ich gewonnen hat; es wird anfangen, sich selbst mit den Augen seiner Eltern oder Pflegepersonen zu betrachten. Das Ich spaltet sich in einen beobachtenden, kritischen Teil, der die Elterninstanz repräsentiert, sie gleichsam ins Ich introjiziert hat (Ichideal, Über-Ich), und in das ursprüngliche Ich. Solche Selbstbeobachtung ist, wie Th. Reik bemerkt hat, Ergebnis einer frühen Triebhemmung, hat aber anderseits auch Triebhemmungen[2] zur Folge. Die schärfere Wahrnehmung der eigenen Affekte und ihrer Ausdrucksbewegungen (Lachen, Weinen u. a.) erhöht späterhin natürlich auch das Verständnis für die fremden Zustandsgefühle. Zwischen Affekt, kinästhetischen und visuellen (eventuell auch

1) Die Untersuchungen von Charlotte Bühler bestätigen diese Auffassung.

2) Hier drängt sich allerdings auch die Frage auf, ob die introspektiven Wahrnehmungen des Psychologen den Erlebnissen des naiven Menschen durchaus gerecht werden. Die zu erkennenden Tatsachen werden ja zweifellos durch den erkennenden Psychologen beeinflußt.

akustischen) Empfindungen bilden sich sehr bald feste Assoziationen. Tritt dem Kinde dann das fremde Gesichtsbild, also z. B. eine freudige Miene oder eine Gebärde der Trauer, entgegen, so erkennt es mit zunehmender Sicherheit auch die weniger auffallenden Veränderungen des fremden Gemütszustandes.

Gegen die assoziative Verbindung zwischen optischem und kinästhetischem Bilde der Ausdrucksbewegungen, die ja für einzelne Fälle nicht bestritten wird (ich sehe z. B. meinen zornig erhobenen Arm und spüre gleichzeitig Muskelspannungen), wurde bei Erklärung der Einfühlung in fremde Gesichtszüge eingewendet, daß wir doch nicht die Ausdrucksbewegungen unseres Gesichtes während der Ausführung im Spiegel sähen, der Anblick der entsprechenden fremden Miene also nicht die damit verknüpften Bewegungsvorstellungen und Gefühlsdispositionen zu wecken vermöge. Die Assoziationstheoretiker haben das allmähliche Entstehen auch dieser Verbindung zu erklären versucht; die Auffassung der Elementenpsychologie wird aber durch die Erfahrung widerlegt, daß schon sehr frühzeitig ein instinktives Verständnis der fremden Mimik, überhaupt der fremden Ausdrucksphänomene (auch solcher, die keine Reaktion auf das Verhalten des Kindes darstellen) vorhanden ist. Roffenstein (S. 38 f.) hat hier mit Recht auf die Bedeutung des Zusammentreffens sprachlicher Äußerungen anderer mit den begleitenden Mienen und Gebärden hingewiesen, bemerkenswert erscheint mir auch die Ansicht E. Bechers (S. 120 und 288), daß der Wahrnehmung der eigenen Affektlaute, die man dann beim anderen als akustische Begleitung des fremden Gesichtsausdruckes wiedererkennt, für das Verständnis des fremden Affektes eine wichtige Rolle zukommt. Schon auf einer niedrigeren seelischen Entwicklungsstufe vermitteln wahrscheinlich auch vorbewußte Schlüsse, gewissermaßen „Kurzschlüsse", die Herstellung der Zusammenhänge zwischen den Komponenten des eigenen und des gleichartigen fremden Erlebnisses.

Die Nachahmungstheorie

Wer dem kleinen Kinde noch keinerlei Denkerlebnisse zutraut, wird eine Erklärung bei der Nachahmungstheorie suchen müssen, wie sie vor allem durch Lipps und Groos vertreten wurde. Die gesehene Bewegung, das Mienenspiel soll auf Grund eines als Grundeigenschaft der menschlichen Natur angenommenen Nachahmungstriebes beim Kinde reflektorisch imitative Bewegungsansätze und Bewegungsempfindungen hervorrufen, die auf Grund ihrer Ähnlichkeit mit bereits früher erlebten Spannungs- und Bewegungsempfindungen auch die dazugehörigen Gefühlsregungen in Ansätzen repro-

duzieren oder, wenn sie ungewohnt sind, unmittelbar durch sich selbst eine angleichende Umformung unserer Gefühlsdispositionen bewirken; hingegen entsteht nach der Ansicht von Lipps zuerst die Tendenz zur Nachahmung des in der fremden Miene oder Gebärde liegenden Seelischen,[1] das sich dann in den entsprechenden Ausdrucksphänomenen versinnlicht. Wenn auch die letztere Hypothese noch einer Ergänzung bedarf, so glaube ich doch, daß der hier vorgezeichnete Weg mit den Tatsachen besser übereinstimmt als die Annahme, daß die in ihrer psychischen Bedeutung noch gar nicht erfaßte fremde Bewegung auf Grund eines instinktiv erfühlten Zusammenhanges bei dem Kinde die dazu gehörenden Bewegungseinstellungen anregen soll, die erst die Voraussetzung für den Vollzug der Bewegung und die Entstehung des eigenen Gefühls sowie gleichzeitig des Bewußtseins bilden, daß dieses Gefühl die Spiegelung des Erlebnisses eines fremden Menschen sei. Die Einleitung der zu einer Bewegung erforderlichen Muskelaktionen (auch solcher, die wir noch nicht schon einmal ausgeführt haben) geschieht von einer Hauptzielvorstellung oder Erfolgsvorstellung aus (Liepmann); jedoch läßt sich ohne psychisches, intentionales Moment schwer denken, wie der „Nachahmungstrieb" allein imstande sein sollte, zu jedem optischen Bild „instinktiv" gerade diejenigen Muskeln spielen zu lassen, die eine Nachahmung des Gesehenen bewirken.

Suggestion, Identifizierung, erkennende Einfühlung

Was hier dem Nachahmungstrieb zugemutet wird, ist nichts anderes als die Anerkennung der Tatsache, daß, an sich betrachtet, eine Tendenz besteht, wenn wir einen Affektzustand bei einem anderen wahrnehmen, in den gleichen Affekt zu verfallen. An sich betrachtet, d. h. wenn der erwähnten Tendenz keine Gegentendenzen im Wege stehen. Primäre Affektinduktion, Gefühlsansteckung sind andere Bezeichnungen für denselben Vorgang, den man auch auf Suggestion als Ursache zurückgeführt hat. Im Zustande psychischer Primitivität, bei Kindern, vielen Frauen, bei Wilden, dann aber auch innerhalb der Masse verwirklicht sich diese Erscheinung vorzugsweise, da die Hemmungen ausgeschaltet sind, die der Entstehung des Affektes in uns so oft entgegenwirken. Der Prozeß der Ansteckung scheint prinzipiell nicht an die Wahrnehmung von äußeren Anzeichen

1) Vgl. Scheler, S. 8: „Ahmen wir z. B. (unwillkürlich) eine Gebärde der Furcht oder der Freude nach, so wird die Nachahmung nie bloß durch das optische Bild dieser Gebärde ausgelöst; sondern immer erst dann, wenn wir sie bereits als Ausdruck der Furcht oder der Freude erfaßt haben."

(Ausdrucksbewegungen) gebunden zu sein; eine unmittelbare Übertragung von seelischen Inhalten mit Ausschluß der Sinneswege muß wohl in einzelnen Fällen angenommen werden (siehe auch die interessante Arbeit von H. Deutsch).

Als Bedingung, unter der eine solche affektive Beeinflussung zustandekommt, wurde in der wissenschaftlichen Literatur mit Vorliebe die Suggerierbarkeit genannt. Erst Freud hat in seiner Abhandlung über „Massenpsychologie und Ich-Analyse" den vielfach schillernden Begriff der Suggestion, unter dem man sich nachgerade alles oder auch nichts vorstellte, durch den seiner Libidolehre entnommenen Begriff der Identifizierung ersetzt; die Suggestibilität, die Bereitschaft zur Nachahmung stellt sich nach seiner Auffassung durch diesen im Unbewußten ablaufenden, noch wenig erforschten Vorgang her, der als ursprünglichste Form der Gefühlsbindung an eine andere Person (Übergang von der Selbstliebe zur Objektliebe) erscheint. Das eigene Ich nimmt gewisse Eigenschaften des fremden Ichs an, erlebt das Objekt in sich selbst, und zwar in jenen Anteilen des eigenen Ichs, an denen der Identifizierungsvorgang zustande gekommen ist. Eine Identifizierung erfolgt auf Grund unbewußter Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit mit einer anderen Person, zum Beispiel der gleichen Gefühlsbereitschaft, des sich in die nämliche Lage Versetzenwollens und -könnens. Die Nachahmung des fremden Affektes, mein aktuelles Gefühl entsteht dann erst aus der Identifizierung. Der Mechanismus der erkennenden Einfühlung baut sich auf diesen Vorgängen auf, wenn er auch reaktiven Charakter hat, die vollzogene Identifizierung wieder aufhebt. Die Ansteckung durch fremde Gefühlszustände ist nämlich gerade das Gegenteil der Einfühlung als eines intentionalen Aktes. Für die psychische Infektion in reiner Ausprägung ist es ja charakteristisch, daß der Betreffende die durch Identifizierung übernommenen Erlebnisse für seine ursprünglich eigenen hält, sich der Gefühlsübertragung gar nicht bewußt wird. Eine derartige Identifizierung z. B. mit dem Leide des anderen darf nicht, wie zuerst M. Scheler in seiner feinsinnigen Analyse des Mitgefühls aufgezeigt hat, mit dem echten Mitleid verwechselt werden, das ein Wissen um das fremde Leid und erst als Reaktion auf dieses Wissen ein Trauern über das Leid des anderen in sich schließt. Wenn in einer Gesellschaft alter Frauen die eine ihr Leid klagt und die anderen sich dann in immer heftigere Tränenergüsse hineinsteigern, so hat dieses Verhalten nach Scheler mit wirklichem Mitleide gar nichts zu tun.

Einige spekulative Bemerkungen

Da die Nachahmung den psychischen Mechanismus der Identifizierung zur Voraussetzung hat, andrerseits die Gefühlsansteckung nicht notwendig fremder Ausdrucksbewegungen zu bedürfen scheint, so glaube ich also nicht, daß das Mitmachen der Ausdrucksbewegungen das Primäre ist, das erst sekundär die zugehörigen Affekte erzeugt, sondern stelle mir, des spekulativen Charakters meiner Bemerkungen wohl bewußt, die Aufeinanderfolge etwa so vor: Das Es (nach Freud und Groddeck die Fortsetzung des Ichs ins Unbewußte) nimmt auf irgendeine Weise (es scheint auch Reize zu geben, die keine Sinnesempfindungen hervorrufen) die fremde Zuständlichkeit wahr und identifiziert sich mit ihr auf Grund gleicher emotioneller Bereitschaft oder gleicher Triebhaltungen, d. h. es entsteht die Tendenz zur Verwirklichung der entsprechenden inneren Zuständlichkeit. Es werden also die gleichen affektiven Regungen wie im außerhalb befindlichen Psychischen mobilisiert, verwandte Gefühlsdispositionen belebt und als innere Wahrnehmung dem Ich dadurch bewußt, daß sie sich in die ihnen immanenten Bewegungsantriebe (Ausdruckstendenzen der Spannung und Entspannung [Flach]) umsetzen. Vermöge des Spontaneitätscharakters aller motorischen Empfindungen versehen diese Bewegungsintentionen den endopsychisch wahrgenommenen Inhalt mit der Marke des Icherlebnisses. Weil an ihnen die Bewußtseinsqualität der Gefühle haftet[1] (wir sprechen bezeichnenderweise von Gemütsbewegung, fühlen uns „hingerissen", „beklommen", „gespannt", „erhoben" u. ä.) und sie umgekehrt auch wieder gefühlssteigernd[2] wirken, konnte der Eindruck entstehen, daß die Nachahmung primär Nachahmung der fremden Gebärde ist, die dann die entsprechende Affektlage reproduziert.

---

1) Eine starke Unterdrückung des Ausdruckes einer Gemütsbewegung hat nach Scheler (S. 133) immer auch die Tendenz, sie gleichzeitig aus der inneren Wahrnehmung zu verdrängen. Nach Freud (2) tritt als Folge der Verdrängung einer Triebregung nicht nur die Abhaltung vom Bewußtsein, sondern auch von der Affektentwicklung und von der Motivierung der Muskeltätigkeit ein. Die Affektivität äußert sich hauptsächlich in motorischer (sekretorischer, gefäßregulierender) Abfuhr zur (inneren) Veränderung des eigenen Körpers ohne Beziehung zur Außenwelt, die Motilität in Aktionen, die zur Veränderung der Außenwelt bestimmt sind.

2) Etwa durch absichtliche Übertreibung der Ausdrucksbewegungen, die durch den Anblick der fremden Affektzeichen angeregt wurde, nachdem ich schon suggestiv, d. h. durch Identifizierung, in die gleiche innere Verfassung hineingerissen wurde.

Ichspaltung, Ichideal, Aktivität

Das Wissen von dem gegenständlichen Charakter des fremden Gemütszustandes, die erkennende Einfühlung scheint nun an die Voraussetzung gebunden zu sein, daß bereits eine Ichspaltung, eine Sonderung von Ich und Ichideal eingetreten ist; ihr zeitweiliges Zusammenfallen innerhalb der Masse läßt deshalb beim einzelnen Erwachsenen dem primären Affektinduktionsprozeß wieder freien Lauf.

Das Ichideal übt verschiedene Funktionen aus, von denen ich hier nur die Selbstbeobachtung[1] erwähne. Erst durch sie, dadurch nämlich, daß das Ich zum Ichideal gleichsam in das (historisch vorangehende) Verhältnis des Nicht-Ich, des Du tritt, erfolgt eine erlebnismäßige Objektivierung, eine Vergegenständlichung der inneren Zuständlichkeit, jene „theoretische Wendung" (Freyer), die einer jeden Gedankenarbeit vorausgehen muß. Auch bei der (erkennenden) Einfühlung, die in wechselndem Ausmaß einen intuitiven und einen intellektuellen Anteil aufweist, besteht die Aufgabe des (vorwiegend männlichen) Über-Ichs darin, die unbewußte affektive Identifizierung zwischen Subjekt und Objekt aus narzißtischen Motiven wieder rückgängig zu machen, abzuwehren und das introjizierte Erlebnis über die Ichgrenze hinauszuprojizieren, so daß die innere Wahrnehmung als äußere erkannt wird. Die intuitive Einfühlung, die Fähigkeit, das Fremd-Ich durch Identifizierung in sich selbst zu erleben, scheint durch starken Narzißmus, Passivität und ein schwaches oder mütterliches Über-Ich bedingt (Frauen, Künstler), während die wesentlich in der Denksphäre bleibende Einfühlung etwa des Historikers und Schriftstellers durch ein Aktivitätsmoment, ein Sichhinein- und -herausversetzenkönnen ausgezeichnet ist, das im (väterlichen) Über-Ich gründet. Der Analytiker nimmt bei der psychoanalytischen Arbeit eine Mittelstellung ein, indem er sich zunächst nach dem Ratschlage Freuds möglichst passiv der analytischen Einfühlung in den Patienten überläßt, um dann den durch unbewußte Identifizierung aufgenommenen Inhalt einer zielhaften gedanklichen Bearbeitung zu unterwerfen (vgl. hiezu die früher erwähnte Arbeit von H. Deutsch). Das reaktive Verhalten auf die primäre Identifizierung (Identifizierungsneigung) hat L. Jekels bei dem Phänomen des Mitleids, das Parallelen zu dem allgemeinen Problem des Verstehens enthält, zutreffend nachgewiesen. So wie schon Scheler die

1) Außerdem moralisches Gewissen, Traumzensur und Aufstellung von Kriterien für die Verdrängung. Lipps' „betrachtendes Ich", das bei der ästhetischen Einstellung eine Rolle spielt, dürfte mit dem Über-Ich der Psychoanalyse zusammenfallen.

Gefühlsansteckung scharf von dem echten Mitleid getrennt hat, unterscheidet auch Jekels ein weibliches Mitleid, das nichts als eine Identifizierung darstellt, von dem echten, männlichen, das gleichsam als Ersatz für die aufgehobene Identifizierung auftritt (Nietzsche: „Zunächst Nachbilden eines fremden Schmerzes. Darauf muß eine Reaktion erfolgen . . . gewaltsam sich aus dem Sinne schlagen, davonlaufen."). Jekels hebt übrigens auch den Tätigkeitsdrang des wahren Mitleids hervor, der mit der aktiven Funktion des Ich-Ideals in Zusammenhang stehen dürfte. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß verschiedene pathologische Zustände einen ausgesprochenen Mangel an Einfühlungsfähigkeit[1] zeigen und gleichzeitig auch einen Ausfall jenes allgemeinen Aktivitätsgefühls, das normalerweise unsere Gedanken und Regungen begleitet. Das aktive psychische Moment des Sichhineinversetzenkönnens, Vergegenwärtigens bei der Einfühlung ist also wohl nur eine besondere Erscheinungsweise des eben erwähnten Aktivitätsbewußtseins.

Der Ursprung des Aktivitätsgefühls

Dieses Tätigkeitsgefühl ist triebhaften Ursprungs und wird auch als sexuelle Triebkraft[2] empfunden; denn den Trieben haftet ja primär die Eigenschaft des spontanen Gerichtetseins, Objektbezogenseins (I. Hermann) an. Mit dem Unbewußten, mit dem „Es" steht aber das Über-Ich, die zum Teil unbewußte leitende Instanz unseres höheren geistigen Lebens,[3] in enger Verbindung,[4] und so wird auch der intentionale Charakter der Denkvorgänge im allgemeinen und des „Sichhineinversetzens" im besonderen seine Energie aus derselben Triebquelle beziehen. Das gegenstandsgerichtete Denken enthält nämlich immer auch, wenngleich bisweilen nur andeutungsweise, motorische Impulse, die die Verhältniswahrnehmung versinnlichen; diesen fällt dann wahrscheinlich die Aufgabe zu, zwischen dem Denksystem und den unbewußten Triebregungen zu vermitteln. In einer früheren Arbeit („Motorisches Erleben im schöpferischen Vorgang") habe ich bereits auf den Zusammenhang zwischen Denken, Motorik und Destruktionstrieb (als

1) Gewisse Schizophrene identifizieren sich dafür mit Gegenständen der Außenwelt.

2) Es ist bezeichnend, daß der Ausfall dieses Gefühls unbewußt als Kastration gewertet wird und die Umwelt sinnlos erscheinen läßt.

3) Auch ein Nichtpsychoanalytiker wie E. Kretschmer (S. 31) schreibt: „Für unsere auf Fragen der biologischen Psychologie bewußt sich beschränkende Untersuchung wird gerade der umgekehrte Weg nötig sein: ein möglichst nahes Zusammensehen von Triebhaftigkeit und Geistigkeit. Wenn man wahr und richtig sehen will, kann man keinen anderen Weg gehen."

4) Andrerseits vertritt es dem Ich gegenüber die Forderungen der Außenwelt.

dessen Repräsentanten Freud den Sadismus betrachtet) hingewiesen, ferner auf die Beziehung zwischen Motilität und Sinnerfassung (rationalem Eindenken).

Motilität und Sinnerfassung

So spielt sich bei dem Versuch, einen sprachlich formulierten Denkinhalt zu verstehen, der Hergang etwa folgendermaßen ab (es handelt sich tatsächlich um äußerst komplexe psychophysische Sachverhalte): Das anfangs noch „sphärische"[1] (vorbewußte) Erlebnis des Satzsinnes ruft in uns eine bestimmte seelische „Haltung" hervor, die, wie schon diese sprachliche Bezeichnung verrät, motorische Ansätze enthält. Bei stärkerer Variation unserer Haltung ändert sich auch der zunächst nur intendierte, als Zielstrebigkeit erlebte Sinn des Satzes. Diese versuchsweise Abänderung erfolgt so lange, bis eine gewisse psychische Attitüde die vorgestellten Einzelinhalte des Satzes plötzlich als gegliederte Ganzheit bewußt macht, die als ein funktioneller Zusammenhang gedacht wird, aus dem sich ein Vorgang machen oder in dem sich ein Verhalten erkennen läßt.[2] Hier erscheint unsere psychische Haltung, unsere motorische Einstellung determiniert durch den latenten Sinn[3] des Satzes, der uns erst durch die richtige Übersetzung in unsere innere Bewegungssprache bewußt wird. (Auch den Gefühlen kommt die Bewußtseinsqualität erst durch das adäquate motorische Erlebnis zu. Siehe S. 320.)

Einfühlung im engeren Sinne

Verschieden von dem Sinn- oder Bedeutungsverstehen, das auch Begreifen genannt wird, ist jedoch das psychologische Verstehen, und zwar meinen wir hier, wo es sich um die Untersuchung der Einfühlung als des Verstehens fremder Ausdrucksbewegungen handelt, nur das Fremdverstehen (nicht auch das Selbstverstehen). Die eigentliche Einfühlung geht über die bloße Deutung eines bestimmten fremden Erlebens aus Affektzeichen hinaus, indem sie die Intention auf Vergegenwärtigung

1) A. Messer spricht von „Sphärenbewußtsein". In diesem seelischen Zustand ist das Gemeinte noch „vorbewußt".

2) Dies ist allerdings mehr oder weniger subjektiv. Was für den einen sinnlos ist, kann ja für den anderen sinnvoll sein oder auch für den einen später sinnvoll werden.

3) Etwas Ähnliches scheint auch P. Hofmann (S. 17) zu meinen: „... im Verstehen haben wir den Sinn als das Bewußtsein einer ‚Einstellung' oder — wie man es im emotionalen Sinnerleben genannt hat — einer ‚determinierenden Tendenz' unseres Erlebens." Nach seiner Auffassung ist dieses irrationale, einstellungsmäßige Verstehen die geeignete Vorstufe und die unerläßliche Vorbedingung zu dem Explizieren eines Sinnes in Begriffen.

des Zumuteseins des andern mit einschließt. Diese hat nur dann Aussicht auf Verwirklichung, wenn ich ein ähnliches Gefühl, eine ähnliche Stimmung bereits aktuell erlebt habe („fundierendes" Erlebnis im Sinne von W. Baade). Ein denkendes Inbeziehungsetzen und ein aktives Erinnerungswissen, das nach dem früheren Seelenaugenblick zurückzielt, genügen aber noch nicht, damit sich die erlebte Affektlage erneuert, besser, damit sich eine mehr oder minder gleiche in Ansätzen einstellt. Es müssen neue Vergegenwärtigungsakte hinzukommen, indirekte Hilfen gleichsam, so die Reproduktion der Voraussetzung oder des begleitenden Zubehörs meines seinerzeitigen Gefühlserlebnisses oder das phantasiemäßige Anschaulichmachen der Situation, in die das fremde zu vergegenwärtigende Gefühl hineingehört. Alle diese Akte sind kausal bedingt durch die Absicht, sich in die dem gewußten fremden Gefühl gleich oder ähnlich erachtete ehemalige eigene Zuständlichkeit[1] zu „versetzen" oder zu „versenken",[2] und so schaffen die der Intention innewohnenden Versinnlichungstendenzen kinästhetischer Natur schließlich jene spezifische seelische Verhaltensweise, die die Aktualisierung des gemeinten eigenen Gemütszustandes, der allerdings nur eine hindeutende Funktion besitzt, grundsätzlich ermöglicht. Dabei findet ein Phantasieprozeß der Angleichung statt, falls z. B. mein selbsterlebter Affekt von mir für schwächer erachtet wird als der einfühlend zu vergegenwärtigende fremde. Die eigene anklingende Gefühlstendenz wird gleichsam ideell verstärkt, in Gedanken bis zu einer gewissen Höhe fortgesetzt. Als sinnlicher Stützpunkt zum Ziehen der ideellen Linie bis zur Höhe des gemeinten fremden Affektes dient hier eben das eigene Gefühlserlebnis. Aber das in bestimmter Beschaffenheit angenommene Gefühl des anderen in seiner Vergegenständlichung hat selber nicht Aktualitätscharakter.

Geltung der Einfühlung

Zum Schlusse noch ein Wort über den Erkenntniswert, die logische Dignität der Einfühlung. Dieses Problem ist in der Einfühlungsliteratur überhaupt kaum gesehen worden, bis Roffenstein es in seiner scharfsinnigen Untersuchung klar herausgestellt hat. Ich verweise für alles Nähere

1) Die Wechselwirkung des Selbst- und Fremdverstehens hat Schiller in den bekannten Versen ausgedrückt:

„Willst du dich selber verstehen, so sieh, wie die andern es treiben;
Willst du die andern verstehn, blick in dein eigenes Herz."

2) Konzentrierung der psychischen Vorgänge in einer bestimmten Richtung mit Abblendung der Aufmerksamkeit für Nebenhergehendes.

auf ihn (S. 55 f.). Die von noch so deutlichen Evidenzgefühlen begleitete Vergegenwärtigung der fremden Innerlichkeit enthält an sich kein objektives Geltungskriterium; vermag ja gerade das Bewußtsein der (tatsächlich nicht gegebenen) Identität das richtige Wissen zu verhindern. Die Rechtfertigung für die Erkenntnisgültigkeit der Einfühlung liegt auch hier vor allem in Denkoperationen, in den logischen Methoden des Analogieschlusses, der Deduktion und namentlich der Induktion. Als weitere wichtige Kontrolle für die Objektivität unseres Hineinversetzens ist die Ausforschung derjenigen Person zu betrachten, in deren psychische Erlebnisse wir uns eingefühlt haben. Sie hat freilich beim anderen zur Voraussetzung Fähigkeit zur Selbstbeschau, sprachliche Begabung und Abwesenheit von Gefühlsmotiven, die die Introspektion beeinträchtigen könnten.

II) Das psychologische Verstehen

Verstehen und Nacherleben

Das psychologische Verstehen im eigentlichen Sinn[1] unterscheidet sich von der Einfühlung zunächst dadurch, daß damit ein Akt gemeint ist, der auf die Erfassung eines seelischen Zusammenhanges hinzielt (Verstehen eines seelischen Verhaltens aus einem Motiv, z. B. verstehe ich, daß der Betrogene mißtrauisch wird oder daß der Angegriffene zornig reagiert), während die Einfühlung auf das Sich-zur-Gegebenheit-Bringen eines seelischen Zustandes, einer seelischen Qualität mit dem Ziele der Sicherung dieser Qualität wie einer solchen des eigenen Erlebens (Kronfeld) gerichtet ist. Außerdem bezieht sich das Verstehen sowohl auf Fremd- als auch auf Eigenpsychisches, ja die Intention auf den eigenen Erlebniszusammenhang ist sogar das Primäre, die Einfühlung hingegen gilt bloß dem fremden Seelenleben. Was wir Verstehen schlechthin heißen, nennt Jaspers genetisches Verstehen (es handelt sich tatsächlich um ein Verstehen der Genese, nicht um ein Verstehen als genetischen Prozeß) und das, was wir als Einfühlung bezeichnet haben, statisches Fremdverstehen, neben dem es noch ein statisches Selbstverstehen (Phänomenologie) gibt. Die beiden Einteilungen decken sich also nicht. Binswanger erkennt die Trennung zwischen dem Verstehen des psychologischen Zusammenhanges und dem Verstehen einzelner seelischer Daten nicht an; der Zusammen-

1) Wir nehmen hier eine gewollte Beschränkung vor gegenüber dem bisher beobachteten laxen Sprachgebrauch, der auch die Einfühlung als Verstehen bezeichnet.

hang sei das erlebnismäßig Ursprüngliche, die Isolierung erfolge viel später und bedürfe einer besonderen Anstrengung. Dort, wo wir wirklich ganz und gar im statischen Verstehen aufgingen, gehe uns der Zusammenhang mit auf. Wenn wir den irreführenden Ausdruck „statisches Verstehen" vermeiden und statt dessen „Intention auf Verwirklichung des eigenen oder fremden Zumuteseins" (Einfühlung i. e. S.) sagen, werden wir zwischen diesem Akt, wo wir uns ein einzelnes Erlebnis zur (nach)erlebenden Gegebenheit bringen, und dem kognitiven Akt des Verstehens, in dem uns ein Erlebnis in seinem „sinnvollen Hervorgehen" gegeben ist (z. B. das Ressentiment eines Menschen infolge einer erlittenen Zurücksetzung) wohl einen Unterschied feststellen müssen. Zwar erfassen wir in Binswangers Fall sicherlich die seelischen Voraussetzungen[1] des Gemütszustandes mit, den wir uns zur vollen Gegebenheit bringen (denn nur im abstrakten Denken heben wir aus dem „Erlebnisstrom" [W. James] eine einzelne Welle heraus, während hier ein unmittelbares Innewerden von Seelischem in Frage kommt), aber unsere Intention zielt hier nicht auf den Akt des psychologischen Verstehens, sondern auf Vergegenwärtigung eines Seelenaugenblicks. Viel Unklarheit rührt eben daher, daß die meisten Autoren, die sich mit dem Problem des Verstehens beschäftigen, das motivationsmäßige Verstehen von Erlebnissen mit der inneren Wahrnehmung oder dem Nacherleben von Motivationszusammenhängen identifizieren, obwohl es sich um zwei verschiedene Erfassensakte handelt. Zudem beschränken sich diese Forscher auf die Erfassung des fremden Seelenverlaufes. So spricht Rickert von einem Nacherleben individuellen psychischen Sinns, Dilthey und Jaspers[2] von einfühlendem oder nacherlebendem Verstehen, Scheler (in offenbarer Gleichsetzung) von dem intentionalen Akt des Verstehens, des Nachfühlens, des Nachlebens, Spranger schließlich bezeichnet das Verstehen als das nachlebende Auffassen von Sinnzusammenhängen.[3] Es ist das Verdienst Heinz Graumanns, in seiner Abhandlung über das Verstehen („Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die Phänomenologie des Verstehens") den spezifischen, selbständigen Charakter dieses

1) Die vielleicht auch als Hilfe für die Vergegenwärtigung reproduziert wurden.

2) Bei Jaspers ist Verstehen = Miterleben = Einfühlen = Hineinversetzen = (inneres) Anschauen.

3) An einer anderen Stelle (2) sagt zwar Spranger: „Verstehen ist nicht gleichbedeutend mit einem getreu abbildenden Nacherleben des subjektiven Seins, Erlebens und Verhaltens einer Einzelseele." — Auch Roffenstein und H. Hartmann unterscheiden nicht zwischen Verstehen und Nacherleben. Für jenen ist das (psychologische) Verstehen nicht bloß Nacherleben, sondern schon Erleben schlechthin.

Aktes, wie er in unmittelbarer Reflexion auf unser Bewußtsein zur Gegebenheit kommt, scharf herausgearbeitet zu haben. Seiner Auffassung ist dann Binswanger in seiner Studie über „Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse" gefolgt.

Es ist einmal notwendig, sich klarzumachen, daß, wer Erlebnisse einer anderen Person in ihrem Hervorgehen auseinander, selbst zu wiederholten Malen, miterlebt hat, demnach sogar sehr viel Erfahrungsstoff über diese Person angehäuft hat, trotzdem grundsätzlich deren seelische Verhaltensweisen nicht auch verstanden[1] haben muß. Auch dort, wo uns eigene Erlebnisse zur Gegebenheit kommen, ist das Selbstverstehen in diesem Akte nicht eingeschlossen. Das Verstehen ist also kein Akt psychologischer Erfahrung (wie etwa der erfassende Nachvollzug), sondern bedeutet das „Innewerden von Sinn im Erleben" (Hofmann); es läßt uns das Erfahrungsmaterial „in einem besonderen Licht erscheinen, hebt es in eine besondere Sphäre, nämlich in die geistige Sphäre der psychologischen Verständlichkeit" (Binswanger, 2). Zur Erfassung der Verständlichkeitsqualität bedarf es der Objektivierung des zu verstehenden Erlebnisses. Das Verstehen setzt aber andrerseits nicht notwendig ein Erlebniserfassen voraus, man kann auch auf Grund eines bloßen Wissens (z. B. eines Sich-Besinnens auf Regeln) verstehen, ebenso wie man ein angenommenes Verhalten, eine Als-Ob-Einstellung[2] oder ein Verhalten, das jemand beobachten könnte (Verstehen ist ja Innewerden von „Erlebensmöglichkeiten"), zum Gegenstande des Verstehens machen kann. Der (apriorische) Verstehensakt sagt sonach wesensmäßig nichts über Wirklichkeit oder Unwirklichkeit seines Objektes aus. Auch Irrtümer und Fehlschlüsse können wir (psychologisch) verstehen, vorausgesetzt daß wir ein entsprechendes Wissen um das Motiv besitzen, aus dem sich diese sinnvoll ergeben. Das Verstehen ist in seiner intentionalen Eigenart unabhängig von den es fundierenden Akten. Noch einmal: wir erleben unmittelbar den Übergang im Psychischen, das Hervorgehen des einen seelischen Ereignisses aus dem anderen, in der Motivation das Bestimmtwerden durch ein Motiv und in der Motivierung das Aus-sich-

1) Das verstehende Innewerden von Sinn ist grundsätzlich etwas ganz anderes als das erfahrungsmäßige Erkennenlernen irgendwelcher Gegenstände (P. Hofmann).

2) Hierher gehören auch die nach Analogie des bewußten Willensvorganges und der Folge von Triebimpuls und Triebhandlung angenommenen unbewußten Zusammenhänge der Psychoanalyse, die freilich nur ein uneigentliches, analogisch-deutendes Sinnverstehen ermöglichen. Je triebhafter übrigens ein psychischer Zusammenhang ist oder angenommen wird, desto mehr entfernt er sich vom echten Verstehen; als relativ-objektive Geschehensfolge ist er nur kausal zu erklären.

Hervorgehenlassen, die innere psychische Nötigung, die Übergangstendenz, während wir im (theoretischen) Verstehensakt das Sich-aus-einem-Motiv-Ergeben einsichtig, sinnhaft erfassen. Die ideelle Sinnbezogenheit eines Erlebnisses auf sein Motiv, die Angemessenheit der intentionalen Gehalte der von einem Subjekt vollzogenen Erlebnisse zueinander ist also streng zu scheiden von dem realen Zusammenhang dieser seelischen Erlebnisse. Trotzdem darf der Ausdruck „ideeller Sinnzusammenhang“ nicht dahin gedeutet werden, als ob es sich um etwas Ähnliches wie die von Jaspers statuierten „idealtypischen Zusammenhänge“ handelte, die, losgelöst von aller realpsychischen, individuellen Erfahrung, ein apriorisch-evidentes Dasein führen sollen.[1] Denn es gibt ja in weitem Umfange ein Verstehen das auf wirkliche Erlebnisse empirischer Subjekte bezogen ist. Graumann bezeichnet das Erlebnis, auf welches das Verstehen fundiert ist, als Formalobjekt, dasjenige, das dem Verstehenden über das Erlebnis im Verständnisakt aufgeht und damit als eigentliches Verstehenskorrelat zur Gegebenheit kommt, als Materialobjekt. In dem Sich-sinnvoll-Ergeben des Erlebnisses aus dem Motiv liegt das einzige Kriterium der Verständnisqualität;[2] die psychologische Besonderheit des Erlebnisses, die bestimmte Erlebnisweise ist für das Verstehen völlig gleichgültig. Der von den begründenden Akten wesensgesetzlich unabhängige Akt des Verstehens hat absoluten Charakter; wirkliches Verstehen weist nicht in dem einen oder anderen Fall Intensitätsunterschiede[3] auf, da Beziehungen und ideale Einheiten als Gegenstand von Intellektionen keine Intensität besitzen. Das eigenartige Erlebnis des Verstehens überhaupt als einer Sinnganzheit produzierenden Intention findet auch in der Sprache seinen Niederschlag; wir sagen: „Etwas geht mir in seiner Verständlichkeit auf,“ „jemandem geht der Knopf auf,“ „ein Verhalten leuchtet mir ein,“ „jetzt geht mir ein Licht auf,“ „ein Verständnis für etwas blitzt in mir auf.“ Diese Plötzlichkeit, dieses innere „Aufleuchten“, etwa vergleichbar einem elektrischen Vorgang, äußert sich auch im Ausdruck, namentlich im „Aufleuchten“ des Auges, das Wolfgang Köhler bei seinen Affenversuchen treffend als Zeichen eines „Aha“erlebnisses auffaßt. Der Historiker J. G. Droysen, der als erster den Begriff des Verstehens in der Wissen-

1) Deren Wert als Fiktionen, Hilfsmittel mag freilich unter Umständen erheblich sein.

2) Deswegen ist eine durch somatische Ursachen bedingte Stimmung oder ein Trieb nicht zu „verstehen“.

3) Was in Verstehensakten eine Steigerung zulassen kann, ist nicht ein Grad des Angemessenseins eines Erlebnisses an sein Motiv, sondern die Fülle der Bestimmtheiten, in denen ein Motiv vermeint ist, aus dem sich im Verstehen ein Erlebnis sinnvoll ergibt (Graumann).

schaft verwendet hat, scheint auch schon den inspirativen Charakter des Verständnisaktes bemerkt zu haben; denn er schreibt (Historik, § 11): „Dieser erfolgt unter den dargelegten Bedingungen als unmittelbare Intuition, als tauche sich Seele in Seele, schöpferisch wie die Empfängnis in der Begattung" (Zit. bei Binswanger, 2).

Verstehen und Lieben

Droysens Vergleich leitet zu der Frage über, ob die Parallele zwischen Verstehen und Lieben zu Recht besteht. Die Frau, die sich nicht genug geliebt fühlt, heißt ja bekanntlich die „unverstandene" Frau. Mag man selbst, wie Scheler es in Anlehnung an Franz Brentano getan hat, die Liebe als geistigen Akt auffassen, so darf man deswegen doch nicht die Wesensgleichheit der beiden Akte behaupten. Aber eine günstige Voraussetzung für das psychologische Verständnis einer anderen Person schafft die Liebe zu ihr zweifellos, insofern der erlebende Mitvollzug ihrer Akte, in dem das Verstehen hier fundiert, seine Intensität auch libidinösen Quellen verdankt. Scheler meint, daß die Person, d. h. die unerkannte individuell erlebte Einheit aller Akte, die ein Wesen vollzieht, uns überhaupt nur durch und im Akte der Liebe zur Gegebenheit kommt. Und Jaspers (3, S. 108) sagt ähnlich: „Die logische Kategorie des Individuums wird nur in der Bewegung der Liebe[1] erfüllt." Er spricht auch von der Liebe des Geschichtsschreibers zu seinem Heros.[2]

Der Zusammenhang zwischen Lieben und Verstehen tritt uns, scheint mir, zum erstenmal entgegen, wenn wir uns als kleine Kinder von den Eltern und Pflegepersonen verstanden fühlen.[3] Damit verbindet sich die Vorstellung der Allwissenheit dieser Liebesobjekte, namentlich des Vaters. Diese Verstehensfunktion übernimmt dann auf der Verdrängungsstufe (Abwehr der Ödipusgefahr) das Über-Ich, das sich durch Einverleibung der Imagines, vor allem des gleichgeschlechtlichen Elternteils, ins Ich gebildet

1) Das liebende Verstehen der Totalität des Individuums ist nach Jaspers nicht identisch mit dem psychologischen Verstehen, wenn auch dieses durch Liebe (und Haß) in Bewegung gesetzt wird.

2) Freud (3) hingegen ist der Ansicht, daß dieses „liebende" Verstehen ein wirkliches Verständnis der Persönlichkeit gerade verhindere. Biographen seien in ganz eigentümlicher Weise an ihren Helden fixiert. Sie hätten ihn oft zum Objekt ihrer Studien gewählt, weil sie ihm aus Gründen ihres persönlichen Gefühlslebens von vornherein eine besondere Neigung entgegenbrächten, und schüfen aus ihm dann eine lebensfremde Idealgestalt.

3) Ein primitives Fremdverstehen dürfte das Bewußtwerden dieses Eindrucks erst ermöglichen.

hat. Die bei dieser Identifizierung stattfindende Desexualisierung der Libidoimpulse, möglicherweise auch deren vorhergehende Regression auf die analsadistische Stufe hat zur Folge, daß im Über-Ich der strafend-aggressive und der abstrahierend-objektive Charakter stärker zum Vorschein kommt als der liebevoll-fürsorgende. Die Identifizierung gerade mit dem Vatervorbild mag daran auch ihren Anteil haben. An Stelle des liebevollen Verstandenwerdens tritt so ein kühleres Selbstverstehen, das dann später bei dem Fremdverstehen zu Vergleichszwecken stets herangezogen wird. Aber in dem fortdauernden Wunsche nach Verständnis verrät sich noch die Abkunft des beziehungserfassenden geistigen Aktes von den frühkindlichen Liebesbeziehungen der Person. Auch in der Analyse wiederholt sich dieser Vorgang, indem gegen Schluß der Behandlung die Rolle des verstehenden Analytikers, einer Ersatzfigur der infantilen Liebesobjekte, von dem neuen Über-Ich des Patienten übernommen wird. Wenn nach Freud (4) die Hauptabsicht des Eros darin besteht, zu vereinigen und zu binden, und wenn auch die Denkarbeit, die wahrscheinlich eine Funktion des Über-Ichs darstellt, durch Sublimierung erotischer Triebkraft bestritten wird, so darf man auch in der Tendenz, Gedanken, Vorstellungen und Erlebnisse zu vereinigen und zu binden, einen Erlebniszusammenhang motivationsmäßig zu verknüpfen, um ihn zu verstehen, einen sublimierten Ausdruck der produktiven und bindenden Kraft des Eros erblicken. H. Nunberg, dem wir eine Abhandlung über die „synthetische Funktion des Ich" verdanken, will das Kausalitätsbedürfnis (Motivation ist ja Kausalität von innen gesehen) von dem Wissensdrang der Kinder, namentlich in bezug auf die Herkunft der Dinge, ableiten; dieser sei der psychische Repräsentant des infantilen Sexualtriebes, insbesondere des (biologisch noch nicht ausgereiften) Fortpflanzungstriebes.

Der Nachweis der Beteiligung erotischer Strebungen an dem Antriebe, der zum Verstehen führt, soll jedoch keineswegs den völlig selbständigen Charakter des der idealen Sphäre des Geltens angehörenden Verständnisaktes antasten. Nur die Wurzeln der Assoziation Lieben-Verstehen sollten durch vorstehende Bemerkungen aufgezeigt werden.

Verstehen und „Nacherleben" in der Psychoanalyse

Daß Verstehen und Erleben („Nacherleben") des Auseinanderhervorgehens psychischer Inhalte nicht zusammenfallen, sehen wir deutlich in der psychoanalytischen Behandlung.[1] Dort unterscheidet man ein Verstehen auf Grund

1) Freud selbst kennt auch nicht die Trennung zwischen Nacherleben und Verstehen.

eines bloßen intellektuellen Wissens und ein auf affektives Erleben gegründetes Verständnis. Erst im Verlaufe der Entwicklung der Psychoanalyse hat man erkannt, daß nicht das (intellektuelle) Verstehen des Patienten, mag er auch noch so genau auf Grund der Mitteilungen des Arztes wissen, was eine Regung oder ein Erlebnis motivationsmäßig bedeutet, sondern sein unmittelbares affektives Erleben die notwendige Voraussetzung für die Heilung bildet; an diesem tatsächlich erfahrenen seelischen Material vollzieht sich sodann das (nicht minder wichtige) wirkliche (psychologische) Voll-Verstehen. Als Ergebnis des Affektablaufprozesses gewinnt nämlich der Patient auf Grund der gleichzeitigen Einsicht in die infantilen Motivationen die Überzeugung von der Realität der vom Psychoanalytiker zuerst erkannten Zusammenhänge zwischen dem bewußten und unbewußten Anteil seiner Persönlichkeit. In der Analyse erhält auch das Wort „Nacherleben" für den Analysanden eine ganz besondere Bedeutung, indem es sich hier weder um ein Nachbilden oder Nacherzeugen eines fremden Seelenvorganges noch eigentlich um ein Wiederholen eines früher selbst erlebten seelischen Ablaufes handelt, sondern um ein erstmaliges bewußtes im nachhinein Erleben von Triebregungen, die in der Kindheit, kaum überhaupt wirklich erlebt, sogleich ins Unbewußte verdrängt wurden, wo sie beständig weiter nach Erfüllung streben.[1] In einem ähnlichen Sinne wird ja auch die Psychoanalyse als „Nacherziehung" bezeichnet. Jedoch nicht nur der Patient, auch der Analytiker soll, um wirklich zu verstehen, die „analytische Situation" an sich selber erlebt haben. Daher die von Freud erhobene Forderung, daß jeder, der analysieren will, sich selbst vorerst einer Analyse unterziehe. Um das Seelenleben des Patienten richtig zu beurteilen, muß der Analytiker aber auch in jedem einzelnen Falle die entsprechenden infantilen Regungen, die als Erinnerungsspuren in ihm latent sind, wiederbeleben, d. h. sich unbewußt mit dem infantilen Ich des behandelten Neurotikers identifizieren,[2] ehe der kognitive Akt des Verstehens an diesem Erfahrungsmaterial mit

1) Nach Scheler (S. 14) beruht die Heilkraft der Psychoanalyse nicht auf der bloßen Wiederherstellung der Erinnerung an das Verdrängte, auch nicht in seiner Abreaktion, sondern in dem Nacherleben, dem nachfühlenden Erleben eines früheren leidensvollen Erlebnisses, das noch wie ein Druck auf dem gegenwärtigen Erleben lastet. — Was an dieser Behauptung zu berichtigen wäre, ergibt sich aus dem Vorstehenden von selbst.

2) H. Deutsch hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Identifizierung des Analytikers auch jene mit den frühkindlichen Vorbildern („Imagines"), namentlich den Eltern des Patienten einschließt. Diese „Komplementäreinstellung" gehört mit zu der unbewußten „Gegenübertragung", der analytischen Objektliebe; erst ihre bewußte Beherrschung ermöglicht ein volles Verstehen.

Erfolg angreifen kann. Weil der Analytiker die Widerstände bei sich selbst bereits überwunden hat, gelingt es ihm auch infolge seiner inneren Beweglichkeit leicht,[1] den Erregungsablauf im Es ins Ich zu überführen, unbewußte Phantasien auf das Niveau des vorbewußten Denkens zu erheben, während der Patient seine infantilen Strebungen bloß wunscherfüllend agiert, reproduziert, ohne die unbewußten Motivationszusammenhänge zu verstehen. Die durch die psychoanalytische Arbeit schrittweise erzielte Aufhebung der Widerstände stellt dann aber auch beim Patienten gegen Ende der Behandlung, nachdem die synthetische Funktion des Ichs in die richtigen Bahnen gelenkt worden ist, die Verbindung zwischen allen psychischen Systemen (*W—Bw*,[2] *Vbw*, *Ubw*) wieder her, so daß nunmehr ein Erfassen von Zusammenhängen zwischen unbewußten Erinnerungen, Phantasien, Wünschen, Trieben und Tendenzen einerseits und bewußten Symptomen, Gedanken, Affekten und Einstellungen andrerseits möglich wird, wenn auch das emotionelle Erlebnis und nicht die Vollständigkeit der Zusammenhangserlebnisse in erster Linie über den therapeutischen Erfolg entscheidet. Wohl hat alles tiefere Selbst- und Fremdverstehen das volle affektive Durchleben, das Evidenzgefühl des Erlebens eigener echter Erlebnisse zur unbedingten Voraussetzung. Aber nur die spezifische, souveräne intellektuelle Funktion des durch die Analyse neugebildeten Über-Ichs ist dann imstande, die Einheit der Persönlichkeit auf die Dauer aufrechtzuerhalten und Schutz vor Rückfällen zu gewähren.

Literatur

N. Ach: 1) Über die Willenstätigkeit und das Denken. Göttingen 1905
—: 2) Über den Willensakt und das Temperament. Leipzig 1910
W. Baade: Über die Vergegenwärtigung von psychischen Ereignissen durch Erleben usw. Ztschr. f. d. ges. Neur. u. Psych. Bd. 29, 1915
E. Becher: Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. München 1921
W. Betz: Psychologie des Denkens. Leipzig 1918
L. Binswanger: 1) Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin 1922
—: 2) Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse. Imago XII, 1926
Ch. Bühler: Kindheit und Jugend. Leipzig 1928
K. Bühler: 1) Die geistige Entwicklung des Kindes. Jena 1924
—: 2) Die Krise der Psychologie. Jena 1927

1) Die Besetzungen des Analytikers pendeln zwischen Identifizierung einerseits und Selbstkontrolle oder intellektueller Tätigkeit andrerseits hin und her.

2) Die Überbesetzung dieses Systems bewirkt erst das eigentliche Bewußtwerden. — Zu der Bedeutung dieser Abkürzungsbezeichnungen siehe vor allem Freud (1).

H. Deutsch: Okkulte Vorgänge während der Psychoanalyse. Imago XII, 1926
W. Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitz.-Ber. d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss. 1894
B. Erdmann: Erkennen und Verstehen. Sitz.-Ber. d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss. 1912
Th. Erismann: Die Eigenart des Geistigen. Leipzig 1923
O. Fenichel: Die Identifizierung. Internat. Zeitschr. f. PsA. XII, 1926
A. Flach: Die Psychologie der Ausdrucksbewegung. Wien 1928
S. Freud: 1) Die Traumdeutung. Gesammelte Schriften, Bd. II u. III
—: 2) Das Unbewußte. Ebenda, Bd. V
—: 3) Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Ebenda, Bd. IX
—: 4) Das Ich und das Es. Ebenda, Bd. VI
—: 5) Massenpsychologie und Ich-Analyse. Ebenda, Bd. VI
H. Freyer: Theorie des objektiven Geistes. Leipzig 1923
M. Geiger: Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung. Bericht über den IV. Kongreß für experimentelle Psychologie. Leipzig 1911
H. Gomperz: Über Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären. Tübingen 1929
H. Graumann: Das Verstehen. Münchner Dissertation 1924. Nicht im Druck erschienen.
K. Groos: Der ästhetische Genuß. Gießen 1902
H. Hartmann: Die Grundlagen der Psychoanalyse. Leipzig 1927
I. Hermann: Das System Bw. Imago XII, 1926
R. Hönigswald: Die Grundlage der Denkpsychologie. Leipzig 1925
P. Hofmann: Das Verstehen und seine Allgemeingültigkeit. Jahrb. d. Charakterol. VI. Berlin 1929
J. V. van der Hoop: Über die kausalen und verständlichen Zusammenhänge nach Jaspers. Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psych. Bd. 68, 1921
G. Ipsen: Zur Theorie des Erkennens (Untersuchungen über Gestalt und Sinn sinnloser Wörter). Neue psychologische Studien, herausgegeben von Felix Krueger. I. Bd. München 1926
K. Jaspers: 1) Kausale und verständliche Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Schizophrenie. Ztschr. f. d. ges. Neurol. u. Psych. Bd. 14, 1913
—: 2) Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 3. Aufl. 1923
—: 3) Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919
L. Jekels: Zur Psychologie des Mitleids. Imago XVI, 1930
G. Kafka: „Verstehende Psychologie“ und Psychologie des Verstehens. Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 65, 1928
W. Köhler: Intelligenzprüfungen an Menschenaffen. Berlin 1921
E. Kretschmer: Geniale Menschen. Berlin 1929
A. Kronfeld: Das Wesen der psychiatrischen Erkenntnis. Berlin 1920
H. Liepmann: 1) Das Krankheitsbild der Apraxie. Monatsschr. f. Psychol. u. Neurol., 1905 und 1906
—: 2) Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken. Berlin 1905
Th. Lipps: 1) Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindungen. Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. 1, 1899
—: 2) Weiteres zur Einfühlung. Ebenda, Bd. 4, 1902
—: 3) Leitfaden der Psychologie. Leipzig, 3. Aufl., 1909

A. Messer: Experimentelle psychol. Untersuchungen über das Denken. Arch. f. d. ges. Psychol. Bd. 8, 1906
H. Münsterberg: Grundzüge der Psychologie. 2. Aufl. Leipzig 1918
H. Nunberg: Die synthetische Funktion des Ich. Internat. Zeitschr. f. PsA. XVI, 1930
H. Reichner: Experimentelle und kritische Beiträge zur Psychologie des Verstehens. Rostocker Dissertation, 1927
Th. Reik: Wie man Psychologe wird. Wien 1927
H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen und Leipzig 1902
G. Roffenstein: Das Problem des psychologischen Verstehens. Stuttgart 1926
M. Scheler: Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Halle 1913
K. Schneider: Versuch über die Arten der Verständlichkeit. Ztschr. f. d. ges. Neurol. u. Psych. Bd. 75, 1922
H. Schwarz: Vom unanschaulichen Wissen. Festschrift f. J. Volkelt, München 1918
E. Spranger: 1) Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. Festschrift f. J. Volkelt, München 1918
—: 2) Psychologie des Jugendalters. Leipzig 1924
P. Stern: Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik. 1897
H. Swoboda: Verstehen und Begreifen. Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. u. Soziol. 27. Bd., Leipzig 1908
J. Volkelt: 1) Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik. 1876
—: 2) Das ästhetische Bewußtsein. München 1920
A. Winterstein: Motorisches Erleben im schöpferischen Vorgang. Die Psychoanalytische Bewegung. Jahrgang I (1929), Heft 4
St. Witasek: Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung. Ztschr. f. Psych. Bd. 25

5/2/76
1 Red

25.00